

بررسی و نقد دیدگاه ریپین درباره خاستگاه و کارکرد اختلاف قرائات

somayehjafary@yahoo.com

کسسمیه جعفری کلهرودی / کارشناس ارشد علوم قرآن و حدیث

نصرت نیلساز / استادیار دانشگاه تربیت مدرس

دریافت: ۱۳۹۵/۳/۳۱ - پذیرش: ۱۳۹۵/۹/۲۱

چکیده

اندرو ریپین، یکی از برجسته‌ترین قرآن‌پژوهان معاصر، در مقالات متعدد، آیات ۹۵ انبیاء، ۴۰ اعراف، ۲۴ نبأ و چالش‌های پیش‌روی مفسران در تعامل با ساختارهای نحوی دشوار یا واژگان غریب این آیات و نقش اختلاف قرائات در این روند را بررسی کرده است. او نیز مانند سایر خاورشناسان شکاک، اسانید روایات اسلامی را به‌طور کلی بی‌اعتبار دانسته و نسبت دادن قرائات به مراجعی از نسل نخست مسلمانان را جعلی و تنها عاملی برای اعتبار بخشیدن به این قرائات می‌داند. ریپین تأثیرپذیری از مفاهیم عهدینی و انگیزه‌های عقیدتی - کلامی را در پیدایش قرائات مختلف در بازه‌ای از زمان، که به تثبیت نهایی متن قرآن انجامید، مؤثر می‌داند. در این جستار، دیدگاه‌های وی در زمینه خاستگاه اختلاف قرائات و کارکرد اصلی آن تبیین و نقد شده است.

کلیدواژه‌ها: اختلاف قرائات، خاستگاه، کارکرد، اندرو ریپین.

مقدمه

یکی از حوزه‌های پژوهشی مستشرقان، قرائات قرآن است. برخی از آنها مانند گلدتسیهر و نولدکه اختلاف قرائات را دلیلی بر تحریف قرآن و نبود نص واحد درباره‌ی آن دانسته‌اند (گلدتسیهر، ۱۳۱۴ق، ص ۴؛ نولدکه، ۱۹۳۸، ج ۳، ص ۵۷۴). برخی مانند بلاشر نیز معتقدند: اختلاف قرائات به معنای نفی قداست قرآن است. وی معتقد است: برای برخی از مؤمنان به واقع، این کلمات قرآن نیست که اهمیت دارد، بلکه مهم توجه به روح و معنای آن مهم است (بلاشر، ۱۳۷۴، ص ۸۶). دکتر ریپین اختلاف قرائات را ابزاری برای تفسیر می‌داند، ولی برداشت‌هایی که در این زمینه دارد خالی از اشکال نیست که این مقاله به آنها خواهد پرداخت. در همچنین آنچه وی به عنوان «خاستگاه اختلاف قرائات» بیان می‌کند و متأثر از دیدگاه گلدتسیهر است، قابل نقد است که در ادامه، به آن اشاره می‌شود.

آیه ۹۵ سوره انبیاء

ریپین در مقاله‌ای با عنوان «آیه ۹۵ سوره انبیاء: حرام علی قریة اهلکناها» (ریپین، ۱۹۷۹، ج ۱۴، ص ۴۳-۵۳) آیه ۹۵ سوره انبیاء «وَحَرَامٌ عَلٰی قَرْیَةٍ اُھْلُکُنَاھَا اَنْھُمْ لَا یَرْجِعُوْنَ» را بررسی کرده است. وی بیان می‌کند که معنای بخش اول آیه، یعنی «حرام است بر هر شهری که ما آن را هلاک کردیم»، با معنای بخش دوم، یعنی «که آنها باز نگردند» برخلاف مفهوم منظور قرآن است و در واقع، باید این گونه باشد که «حرام است بر هر شهری که ما آنها را هلاک کردیم که آنها باز گردند».

ریپین برای حل این مسئله، نکات ذیل را بررسی کرده است: ۱. معنای واژه «حرام» و رابطه آن با برخی قرائت‌های این واژه؛ ۲. قرائت «انهم» در مقابل قرائت «انهم»؛ ۳. زاید بودن «لا» قبل از «یرجعون» (همان، ص ۴۳-۴۴).

وی با بررسی تفاسیر مختلف این آیه، به این نتیجه می‌رسد که بیشتر مفسران «حرام» را در این آیه، به معنای «ممنوع» می‌دانند و معتقد است: اگر «حرام» را بدین معنا بدانیم آیه به سبب وجود «لا» قبل از فعل «یرجعون»، معنایی مخالف آنچه مقصود واقعی آیه است، پیدا می‌کند (همان، ص ۴۴). از نظر وی، بهترین راه‌حل برای این مشکل آن است که گفته شود «لا» از دیدگاه معناشناسی، اضافی است که این مسئله با توجه به ریشه شفاهی قرآن، ضرورت احتمالی تأکید در سیاق این عبارات و نیز با ارجاع به دیگر آیات قرآن مانند آیه ۱۵۱ انعام، آیه ۱۲ انفال و ۵۴ سوره توبه (که بعد از فعل «منع»، یک لای اضافی آمده) قابل توجیه است. ریپین با توجه به این نمونه‌ها، معنای تحت‌اللفظی آیه را این گونه بیان می‌کند: «این ممنوع است برای شهری که ما آن را نابود کردیم که آنها باز گردند» (همان، ص ۴۴-۴۵).

وی در ادامه، آراء تفسیری را که با استفاده از اختلاف قرائات بیان شده، را مطرح کرده و در رأی اول، به قرائت واژه «أَنهَم» می‌پردازد و بیان می‌کند: زمخشری بدون ذکر هیچ‌گونه منبعی، قرائت «انهم» را به جای «أَنهَم» پیشنهاد می‌دهد تا دو قسمت آیه را از هم جدا کرده و هر کدام را به یک جمله مستقل تبدیل کند. بدین سان، عبارت «حرامٌ علی قریة اهلکناها» به‌طور کلی جدا می‌شود و نظریه وجود لای زاید نیز از بین می‌رود. در این حالت، «حرام» یک خبر مقرر دارد که به اعتقاد زمخشری، باید آن را در آیه قبل (فَمَنْ يَعْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتِ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَا كُفْرَانَ لِسَعْيِهِ وَإِنَّا لَهُ كَاتِبُونَ) جست‌وجو کرد. در این صورت، معنای آیه این‌گونه می‌شود: «به دست آوردن مزایای کارهای خوب و تلاش‌های شایسته برای این شهر حرام است».

اما ریپین سه نقد بر این قرائت وارد می‌کند:

۱. با این تفسیر، تناظر دو فراز مربوط به آیات ۹۵-۱۰۰ و ۱۰۱-۱۰۴ از میان می‌رود.
۲. این قرائت را زمخشری به هیچ مرجعی نسبت نداده است. به همین دلیل، نمی‌توان چندان بدان اعتماد کرد.
۳. ارائه این قرائت بدون پشتوانه بیشتر برای کاستن از مشکلات نحوی و همچنین سهولت تفسیر بوده است.

وی معتقد است: شواهد نشان می‌دهد تلاش شده این نکته که «این قرائت بیشتر برای مقاصد تفسیری مطرح شده و چنین قرائتی واقعاً وجود نداشته است» خیلی واضح و آشکار نباشد (همان، ص ۴۷-۴۸).

ریپین در ادامه، به بررسی قرائت‌های گوناگون واژه «حرام» می‌پردازد و این قرائت‌ها را در سه گروه بررسی می‌کند:

الف. کسانی که بنا به نقل ابن‌مجاهد، این واژه را «حِرم» می‌خواندند و نه «حرام» (بنا به نقل ابن‌مجاهد (م ۳۲۴ق)، ابوبکر (م ۱۹۳) (یکی از روایان عاصم «م ۱۲۷ق»)، حمزه (م ۱۵۶ق) و کسایی (م ۱۸۹ق)).

ب. فرّا، که مربوط به دوره قبل از تثبیت قرائات است، نقل می‌کند: برخی (اهل مدینه و حسن بصری) این واژه را با «الف» و به صورت «حرام» می‌خواندند و برخی دیگر (ابن عباس م ۶۸ق، عامر م ۱۸ق، سعید بن جبیر م ۹۴ق، یحیی بن وثاب م ۱۰۳ق و ابراهیم نخعی م ۹۶ق) بدون «الف» و به صورت «حِرم»؛

ج. قرائاتی که/بن جنی آنها را نقل کرده و در مجموعه‌های متأخر قرائات شاذ نیز آمده‌اند؛ از جمله: حَرَمَ (ابن عباس، سعید مسیب م ۹۴ق، عکر مه م ۱۰۵ق، قتاده م ۱۱۸ق)، حَرَمَ (ابن عباس، عکر مه)، حَرَمَ (قتاده)، حَرَمَ (عکر مه)، حَرَمَ (ابن عباس)، حَرَمَ (یمان م ۳۶ق)، حَرَمَ (عکر مه). البته ریپین این قرائت را قرائتی عجیب می‌داند.

از نظر ریپین، اولین نکته قابل توجه در قرائت‌های مذکور این است که در همه آنها، بجز در واژه «حرام»، «الف» حذف شده است. از نظر ریپین، تنها توضیح این مسئله آن است که قرائت «حَرَمٌ» را راه حل مصالحه‌ای میان قرائت «حَرَم» و «حرام» بدانیم؛ زیرا در هیچ یک از قرائت‌های دیگر، حتی بر اساس قرائت نافع (م ۱۶۸ق)^۱، واژه به صورت «حرام» نوشته نشده است. در تمام ۲۵ آیه دیگری که این واژه در آنها آمده، همگی با «الف» نوشته شده‌اند، بجز دو جا که این واژه صفت معرفه است. البته دو آیه دیگر (نحل: ۱۱۶؛ یونس: ۵۹)، بجز آیه ۹۵ سوره انبیاء در قرآن آمده که «حرام» در آنها اسم نکره است.

ریپین با ذکر این مثال‌ها، نتیجه می‌گیرد که چون در همه نمونه‌ها «حرام» به شکل کامل نوشته می‌شود، نوشتن آن به شکل «حَرَمٌ» در آیه ۹۵ سوره انبیاء امری عجیب است. وی اضافه می‌کند که احتمالاً «الف»‌ها آخرین مصوت‌های بلندی بودند که در سیر تطور خط عربی به آن اضافه شدند و تا آنجا که متون «اصلی» قرآن نشان می‌دهد، قرائت نافع اهمیت کمی دارد. این شواهد نشان می‌دهد که تا زمان نافع، دو سنت نوشتاری برای واژه «حرام» در این آیه وجود داشته است: یکی همراه «الف» و دیگری بدون «الف» («حَرَمٌ» به شکل اسمی و یا «حرم» به صورت فعلی). آن گونه که شواهد نشان می‌دهد، احتمالاً نافع می‌خواست است توافقی میان سبک نوشتاری مرسوم با قرائت رایج ایجاد کند.^۲ به نظر ریپین، ظاهراً بخشی از قرائت‌های مختلف شکل فعلی این واژه، شیوه‌ای برای ایجاد توافق میان شکل نوشتاری قرآن و کاربرد زبانی آن بوده است؛ مثلاً، درباره قرائت «حَرَمٌ»، شش مرتبه دیگر این قرائت در قرآن به کار رفته است، درحالی که «حَرِمٌ»، «حَرَمٌ» یا «حَرَمَ» اصلاً در قرآن وجود ندارد. ظاهراً هدف از ارائه این قرائت‌های فعلی، تلاش برای روشن شدن معنای جمله است، البته بدون توجه به مصوت‌ها (قرائت). همچنین احتمالاً همگی درصدد ارائه معنای «این ممنوع است بر هر شهری...» بوده‌اند. با قرائت فعلی ریشه «حرم»، مشکل ناقص بودن جمله و نیز مشکل خبر مقدر حل می‌شود، ولی مشکل «لا» همچنان باقی می‌ماند.

به عقیده ریپین، بعید است مراجع نخستین - که این قرائات به آنها منسوب است - به چنین نکات نحوی ظریفی توجه کرده باشند. در واقع، احتمال می‌رود دیدگاه‌های مفسران بعدی در زمینه این نکات نحوی با انتساب به سلف مشهور، اعتبار یافته باشد، اگرچه برای اثبات این نکته، باید مطالعه‌ای دقیق‌تر در خصوص قرائات صورت گیرد. ریپین می‌گوید: در بیشتر جاها، برای از میان بردن اهمیت قرائات مختلف، اختلاف قرائات را تحت عنوان «تفاوت‌های لهجه‌ای» واژگان توضیح می‌دهند. اما حتی اگر مفسر ترادف «حرام» یا «حرم» را به معنای «ممنوع» پذیرفته باشد، هنوز هم با مشکل وجود دو مفهوم منفی در آیه مواجه است. از این رو، برای حل این مشکل، تغییراتی در معنای قرائات به وجود آورده‌اند. ریپین می‌گوید: طبری در روایتی از ابن عباس آورده که «حرم» به معنای «عزم» است؛ یعنی «این تصمیم گرفته شده» یا «اراده بر این است» یا «تصویب شده است». این مسئله که در دوره‌های اولیه تفسیر، این معنا برای «حرم» مطرح می‌شده و نه «حرام»، نشان‌دهنده پیشینه قرائت «حرم» است؛ بدین معنا که برای فرار از پذیرش معنای متداول «ممنوع» برای واژه «حرام»، واژه دیگری با همان شکل نوشتاری (در حروف صامت) که هیچ مشابه و نمونه قرآنی دیگری ندارد پیشنهاد شده است و با توجه به نیازهای متن معنا می‌شود. البته منظور این نیست که حرام لزوماً قرائت «اصلی» بوده؛ ممکن است بنا به گزارش طبری، روند کاملاً برعکس بوده باشد (همان، ص ۴۸-۵۲).

در نهایت، ریپین هیچ‌کدام از نکات مذکور را نمی‌پذیرد و برای یافتن معنای این واژه، به سراغ واژه توراتی «حیرم» می‌رود تا راه حلی برای «نفی مضاعف» موجود در این آیه بیابد. وی معتقد است: معنای «حیرم» مشخص می‌کند که لازم نیست معنای منفی مفروض برای حرام در این آیه را پذیرفت. واژه «حیرم» با معنای «منع» یا به‌طور دقیق‌تر، «وقف خدا» را می‌توان به عنوان جنبه مثبت رابطه دوسویه انسان و خدا در نظر گرفت و ریشه «حرم» (hrm) را به معنای «ممنوع برای انسان» تلقی کرد؛ یعنی چیزی که وقف خداست، برای بشر ممنوع است. ریپین ترجمه آزاد این آیه را با توجه به این مفهوم، این‌گونه بیان می‌کند: «شهری که نابود کردیم، وقف خدا بود (در نتیجه) آنها برنخواهند گشت». ریپین معتقد است: اگر مفهوم «حرام» در این آیه، معادل مفهوم «حیرم» عبری باشد (که به نظر می‌رسد همین‌گونه هم هست)، علت سرگردانی مفسران متأخر و استفاده از قرائات مختلف برای حل مشکل معنایی آیه مشخص می‌شود. در واقع، چون آنها تلاش می‌کردند تا «حرام» را با واژگان مثبتی مانند «واجب» و «عزم» معنا کنند دچار مشکل می‌شدند و به همین سبب نیز بیشتر مفسران از اختلاف قرائات استفاده کرده‌اند تا معنایی دیگر برای این واژه بیابند. ریپین بر این باور است که ایده استفاده از اختلاف

قرائات برای تأیید تفسیرهای مختلف از آیات قرآن، باید در مرحله خاصی از مطالعات قرآنی به وجود آمده باشد. (احتمالاً قبل از سال ۲۰۰ هجری قمری) و برخی از این قرائات که محتمل تر و موثق تر بوده به عنوان قرائت «رسمی» پذیرفته شده است. در نتیجه، مفسران بعدی نیز توانستند با بیان توضیحاتی درباره ساختار نحوی آیه، که گاهی تحت تأثیر نظریه «اعجاز قرآن» نیز بوده، از این قرائات در تفسیر استفاده کنند. ریپین معتقد است: در این شرایط هم قرائات نمایانگر هدف اصلی شان، یعنی توضیح دشواری‌های لغوی و نحوی آیات قرآن هستند. اگرچه این نکته درباره همه اختلاف قرائات صادق نیست و برخی از آنها به حدی جزئی و اندک هستند که نمی‌توانند هیچ مشکلی را حل کنند، اما در آیه ۹۵ سوره انبیاء و بسیاری آیات دیگر، ماهیت تفسیری قرائات مختلف آشکار است (همان، ص ۵۲-۵۳).

آیه ۴۰ سوره اعراف

وی در مقاله‌ای دیگر با عنوان «آیه ۴۰ سوره اعراف: حتی یلج الجمل فی سم الخیاط» (ریپین، ۱۹۸۰، ص ۱۰۷-۱۱۳)، معانی واژه «الجمل» را نزد دو گروه مفسران نخستین و مفسران قرن چهارم به بعد مورد بررسی قرار می‌دهد. در گروه مفسران نخستین، ابتدا نظر فرآء (م ۲۰۷ق) را بیان می‌کند که همان قرائت رایج «جمل» را صحیح می‌داند و معنای آن را «زوج الناقه» بیان می‌کند؛ خود وی نیز این نظر را می‌پذیرد. سپس ذکر می‌کند ابو عبید: (م ۲۰۹ق) بدون هیچ توضیحی در «باب جمل»، تنها به بیان معنای «سم الخیاط» می‌پردازد، و در نهایت، دیدگاه ابو عبید (م ۲۲۳/۲۲۴ق) را بیان می‌کند که نظر ابن عباس را پذیرفته و این واژه را «جَمَل» خوانده است و معنای آن را نوعی «ریسمان دریایی» می‌داند.

در گروه مفسران قرن چهارم به بعد، طبری (م ۳۱۰ق) قرائت «جَمَل» به معنای «شتر» را ترجیح داده است، ولی چندین قرائت دیگر را، که معنای ریسمان دارند، نیز ذکر می‌کند. ریپین با توجه به اینکه طبری علاوه بر قرائت «جَمَل»، قرائت‌های دیگری را نیز برای این واژه ذکر می‌کند، به این نتیجه می‌رسد که افزایش استنادسازی قرائات نشان می‌دهد در یک قرن، فاصله میان فرآء و طبری (قرن سوم تا چهارم ق) و تعداد تفاسیر زیاد شده است. از نظر وی، این مسئله اهمیت بحث اختلاف قرائات را نشان می‌دهد و با اینکه این اختلافات را طبری ثبت و ضبط کرده، ولی این موارد در نظام اختلاف قرائات، که در اوایل قرن چهارم رسمیت یافتند، نتوانستند جایگاه رسمی پیدا کنند. از این رو، تنها سال‌ها بعد در مجموعه قرائت‌های شاذ بود که چنین اختلاف قرائاتی گردآوری شد و اعتبار یافت. در همین زمینه، در کتاب‌های تفسیری پس از قرن چهارم، تعداد قرائات و افرادی که این قرائات به آنها نسبت

داده شده، افزایش بیشتری یافته است. وی در ادامه، نظر ابن‌جنی و ابن‌خلویه را، که تقریباً مشابه هم هستند، نیز بیان می‌کند (همان، ص ۱۰۸-۱۰۹). ریپین سپس در این گروه، به زمخشری می‌رسد و می‌گوید: وی نیز با اینکه پنج قرائت شاذ را مطرح می‌کند، ولی همان قرائت متداول «جَمَل» را می‌پذیرد و «شتر» را واژه‌ای کاملاً مناسب می‌داند. فخررازی نیز در این گروه، «جمل» را تنها به همان معنای معروف «شتر» می‌داند و می‌گوید: نیازی به رجوع به قرائات مختلف نیست. مفسر بعدی، که ریپین در این گروه بررسی می‌کند، بیضاوی است. از نظر بیضاوی، اختلاف قرائات و معانی آنها جایگاه فرعی داشت. وی تمام قرائات را ذکر کرده، اما آنها را به کسی منتسب ننموده است. ریپین همچنین معتقد است: در زمان جلالین (جلال‌الدین محلی و جلال‌الدین سیوطی) بحث اختلاف قرائات موضوعی قدیمی شده بود و آنها نیازی به شرح این واژه نمی‌دیدند (همان، ص ۱۱۲-۱۱۳).

ریپین در ادامه، نظر خاورشناسان را در خصوص اختلاف قرائات بیان می‌کند. او نظر وات را نمی‌پذیرد که می‌گوید: این اختلاف قرائات و تفسیرها مبنی بر اینکه «جَمَل» در اصل، بر اساس «لهجه عامیانه و دریانوردان چند زبانه مدیترانه شرقی» بوده است. سپس نظر گلاستیسهر را بیان می‌کند که به تأثیر جدل‌ها و ارتباطات اسلامی - مسیحی بر ادبیات حدیثی توجه داشته و حتی به عنوان نمونه‌ای در این زمینه، در حوزه تفسیر، به تأثیر مفهوم مسیحی «شهادت» بر تفسیر قرآنی این واژه اشاره می‌کند. ریپین اعتقاد دارد که این فرایند تأثیرگذاری را عیناً می‌توان برای آیه چهارم سوره اعراف نیز تصور کرد و این فرض با توجه به دوران بالنسبه جهان‌وطنی، که در عصر طبری وجود داشته است، قدرت بیشتری می‌یابد.

دیدگاه ریپین در مورد معنای واژه «جمل» این است که مفسران و متکلمان مسلمان هنگامی که با تفسیر دوگانه‌ای^۳ از واژه «کاملوس» در تفاسیر مسیحی برخورد کردند، از آن‌رو که دائم درصدد یافتن هر تفسیر و برداشت ممکن برای آیات قرآنی بودند تا برتری آن را بر سایر کتاب‌های آسمانی اثبات کنند، پس از برخورد با واژه «کاملوس»، به یگانه ابزار ممکن در آن زمان، یعنی اختلاف قرائات متوسل شدند. بدین‌روی، به تعدد تلفظ و تبیین لغوی از صورت بی‌اعراب «ج م ل» شاخ و برگ دادند. وی سپس به این نتیجه می‌رسد که هدف از تمام اختلاف قرائات ارائه شده برای واژه «جمل» در این آیه آن است که اعراب و تلفظ جای‌گزینی برای واژه «جمل» پدید بیاید که بتواند معنای ریسمان را برای آن تبیین کند و این تلاش در راستای اثبات برتری قرآن بر سایر کتاب‌های آسمانی است.

ریپین معتقد است: صرف‌نظر از هر نوع اعرابی که به واژه «جمل» داده شود، اینکه انتساب معنای «ریسمان» به این واژه سابقه‌کهنی داشته باشد، جای تردید دارد. وی اضافه می‌کند در آن عصر، هیچ

معنای بدیل دیگری برای واژه‌ی متداولی همچون «جمل» نمی‌توانستند بتراشند، بدین‌روی، مجبور به استفاده از قرائت‌های دیگری به عنوان ابزار تفسیری بودند. ریپین حتی این نظر را مطرح می‌کند که بعید نیست برای اعتباربخشی تاریخی و ایجاد مبنای علمی، فهرستی از نام قایلان و راویان متعدد را به هر یک از این قرائات و خوانش‌های مختلف اضافه کرده باشند (همان، ص ۱۰۹-۱۱۰).

ریپین در ادامه‌ی مقاله، وضعیت اختلاف قرائات پس از زمخشری را بررسی می‌کند و شرایط را این‌گونه می‌بیند که پس از زمخشری، فشار جلد‌های کلامی کمتر شد، حوزه‌ی تفسیر محدودتر گردید و در نتیجه، از پرداختن به بحث قرائات مختلف و تفاسیر و معانی آنها دوری شد (همان، ص ۱۱۱-۱۱۲). ریپین در نهایت، دیدگاه کلی خود را بدین صورت بیان می‌کند: «قرائات مختلف از قبیل آنچه در آیه‌ی چهارم سوره‌ی اعراف دیدیم، وقتی پدید آمد که مفسران بیش از هر چیز، با فشارهای کلامی مواجه بودند و دیدگاه‌ها در باب متن قرآنی هنوز محدود نشده بود. البته این سخن بسیار نسنجیده است که بگوییم خاستگاه تمام اختلاف قرائات چنین بوده، اما مروری بر دیدگاه‌های مفسران در این تحقیق، نشان داد که ظاهراً در آیه‌ی چهارم سوره‌ی اعراف، قصه‌ی از این قرار است» (همان، ص ۱۱۳).

آیه‌ی ۲۴ سوره‌ی نبا

ریپین در مقاله «آیه ۲۴ سوره نبا: مطالعه‌ای در فرهنگ‌نویسی عربی» (ریپین، ۱۹۸۳، ص ۳۱۱-۳۲۰) به دنبال یافتن معانی مناسب برای واژگان آیه ۲۴ سوره نبا است، و در این زمینه، به ویژه برای روشن شدن معنای واژه «برد»، ارتباط بین آیه ۲۴ و ۲۵ این سوره را نیز بررسی می‌کند.

ریپین می‌گوید: با یک بررسی کلی، متوجه می‌شویم که این آیه جهنم را به‌عنوان جایی پر از آتش، که جهنمیان برای همیشه در آنند، توصیف می‌کند. درباره‌ی واژگان این آیه نیز وی ابتدا واژه «برد» را بررسی کرده، آن را برگرفته از ریشه‌ی سامی به معنای «سرد» می‌داند. اما در ادامه بررسی‌های خود در کتاب‌های تفسیری و فرهنگ‌های لغت، متوجه می‌شود بسیاری از مفسران (ابوعبیده، سجستانی م ۳۳۰ق و ابن‌حسنون م ۳۸۶ق) و فرهنگ‌های لغت «برد» در این آیه را دلالت بر «نوم» (خواب) می‌دانند که البته این مسئله تعجب ریپین را نیز در پی دارد؛ زیرا او انتظار دارد در بررسی واژه «برد» فقط با معنای «سرما» مواجه شود. البته برخی از مفسران (سجستانی م ۳۳۰ق، فرّاء، زمخشری و قرطبی م ۶۷۱ق) برای تأیید نظر خود بر معنای «نوم»، ضرب‌المثل و برخی شعری را آورده‌اند که البته ریپین معتقد است: هیچ کدام از این شواهد شعری و ضرب‌المثلی به سبب مشکلاتی که در اسناد و نقل و نیز جعل اسناد آنها وجود دارد، نمی‌تواند معتبر باشد.

معنای «خواب» برای واژه «برد» از نظر ریپین به قدری عجیب می‌آید که وی برای رفع این ابهام، کاربردهای دیگر این واژه را در قرآن بررسی می‌کند. نتایج بررسی‌های وی نشان می‌دهد که در مجموع، پنج واژه از این ریشه در قرآن به کار رفته است («بردا»، انبیاء: ۶۹ و نبأ: ۲۴؛ «بارد»، ص: ۴۲ و واقعه: ۴۴؛ «برد»، نور: ۴۳) که شامل نکات ذیل است:

۱. آیه ۴۳ سوره نور؛ به نظر می‌رسد واژه «برد» در این آیه، از ریشه عبری «باراد» به معنای باریدن گرفته شده است.

۲. آیه ۴۲ سوره صاد و آیه ۴۴ سوره واقعه؛ قسمت سوم ریشه «برد» (منظور مصدر آن است) یعنی «بارد» در آنها به کار رفته و هر دو، به معنای «آنچه سرد است» می‌باشد.

۳. آیه ۴۲ سوره ص همانند آیه ۲۴ سوره نبأ، نکته قابل توجه کنار هم قرار گرفتن دو واژه «بارد» و «شراب» است.

۴. واژه «برد» در آیه ۶۹ سوره انبیاء نیز در مقابل آتش و گرمای ظاهر آمده است.

در نهایت، ریپین به این نتیجه دست می‌یابد که ترجمه «سرد» یا «سرما» برای این واژه هم به واسطه آیات دیگری که این واژه در آنها آمده است و هم به واسطه معنای ریشه واژه «برد»، منطقی به نظر می‌رسد. ریپین برای توضیح اینکه چگونه «برد» در آیه ۲۴ سوره نبأ می‌تواند به جای معنای «سرما» معنای «خواب» داشته باشد، ارتباط بین آیه ۲۴ و ۲۵ این سوره را نیز بررسی می‌کند (همان، ص ۳۱۲-۳۱۵).

وی پس از بررسی واژگان این آیه، به نتایج ذیل دست می‌یابد: واژه «حمیم» معنای «آب خیلی داغ» می‌دهد. واژه «غساق» واژه مشکلی است و از این ریشه فقط چهار نمونه در قرآن آمده که دو تای آن (نبأ: ۲۴؛ ص: ۵۶) به معنای «تاریکی» ترجمه شده که البته این معنا بدون مشکل نیست. برای دو نمونه دیگر نیز^۴ اطلاعات کافی برای انتخاب یک معنای مناسب وجود ندارد. در نتیجه، برخی مفسران (قرطبی) برای حل این مشکل، قریب یازده معنای احتمالی پیشنهاد کرده‌اند.

ریپین از میان این معانی، سه معنای مناسب‌تر را برمی‌گزیند. مشهورترین این معانی «ماده کثیف غلیظی که از پوست جهنمیان می‌چکد» است که در فرهنگ لغت لاین^۵ آمده و برخی از مفسران نیز همین نظر را مطرح کرده‌اند. دومین معنا «زمهریر» یا «باد سرد» است که طبری نیز همین معنا را مطرح کرده، و معنای آخر «سرمایی است که به علت سردی می‌سوزاند» که فراء و کسایی هم به آن اشاره کرده‌اند. ریپین معتقد است: مشهورترین قرائت این واژه، غساق (با سین غیر مشدد) است؛ ولی چون

قرائت حفص از عاصم یعنی «غساق» (با سین مشدد) به عنوان «قرائت رسمی» بین مردم پذیرفته شده، این واقعیت که مشهورترین قرائت این واژه، «غساق» (سین غیر مشدد) است تحریف گردیده است. ریپین می‌گوید: در بین هفت نوع قرائت برگزیده، فقط در قرائت حفص، حمزه و کسای، این واژه غساق (سین مشدد) خوانده شده است. از نظر وی، افزودن اسم کسای به این قرائت (غساق) از این نظر مهم است که بغوی (م ۵۱۶ق) بیان داشته ابن عباس، کسای و ابو عبیده همگی برای «برد» معنای «خواب» را ذکر کرده‌اند.

ریپین معتقد است: اینکه اسم کسای در هر دو معنای پیشنهادی واژه «غساق» دیده می‌شود، شاید به سبب انتساب غیر واقعی و دل‌خواهی قرائات به افراد مختلف بوده است. در ادامه، ریپین نظر زبیدی (م ۱۲۰۵ق) را مطرح می‌کند که اظهار می‌دارد: مطابق نظر برخی افراد، «غساق» به معنای «سرماي شدید» است و «غساق» به معنای «آن چیزی است که از بدن‌های جهنمیان می‌ریزد». با در نظر گرفتن این معانی، قرائت‌های مختلف و معانی «غساق» و «غساق» و «برد» همگی با هم و در الگوی فوق جور درمی‌آید. ریپین با استناد به نکات مزبور، به این نتیجه می‌رسد که برای حل مشکلات تفسیری این آیه، استفاده از اختلافات قرائات نیز یکی از راه‌حل‌های شناخته شده در آن شرایط بوده است (همان، ص ۳۱۹).

ریپین در ادامه، برای تکمیل پژوهش خود، کاربردهای واژه «ال» را نیز بررسی می‌کند و می‌گوید: با اینکه «ال» در آیه ۹۵ سوره نبأ نقش «استثنا» دارد، اما باز هم مفسران در طول قرن‌های متمادی پنج دیدگاه متفاوت را برای کارکرد «ال» مطرح می‌کنند تا شاید به واسطه آن، بتوانند مشکل معنایی آیه را حل کنند. از این پنج دیدگاه مطرح شده، در سه دیدگاه، «ال» استثنای متصل است و در دو دیدگاه استثنای منقطع (ر.ک: همان، ص ۳۱۶-۳۱۸).

در نهایت، ریپین به این نتیجه می‌رسد: با اینکه معنای «خواب» برای واژه «برد» نیز معتبر است و در بیشتر کتاب‌های تفسیری و فرهنگ‌های لغت هم آمده است، اما شواهد نشان می‌دهد که این تعریف من‌درآوردی است و به امید حل تعارض‌های بین آیه‌های قرآن و عقاید موجود در آن^۶ ارائه شده است.

بررسی آراء ریپین درباره خاستگاه اختلاف قرائات

در مقالات مذکور، ریپین به صورت مجزا، به دو خاستگاه برای اختلاف قرائات اشاره می‌کند. وی در دیدگاه نخست، بیان می‌کند: برای تفسیر برخی واژه‌های قرآنی - برای مثال، واژه «شهید» - از

مفاهیم مسیحی آن واژه استفاده شده است و مسلمانان برای اثبات برتری قرآن بر دیگر کتاب‌های آسمانی، پس از اینکه با تفسیر دوگانه‌ای که مفسران مسیحی از واژه «کامیلوس» ارائه کرده بودند، مواجه شدند، به اختلاف قرائات متوسل شدند و برای اینکه معنای دیگری برای واژه «جمل» بیابند، مجبور به استفاده از قرائت‌های مختلف شدند و این مسئله خاستگاهی برای اختلاف قرائات شد (ریبین، ۱۹۸۰، ص ۱۱۰). در دیدگاه دوم، پدید آمدن قرائات مختلف را به زمانی نسبت می‌دهد که مفسران تحت تأثیر فشارهای جدلی و کلامی بودند و دیدگاه‌ها در خصوص نص قرآن هنوز در یک چارچوب خاص محدود نشده بود.^۷ البته خود وی اذعان دارد که این نظر را نمی‌توان خاستگاه تمامی اختلاف قرائات دانست (همان، ص ۱۱۳).

ریبین دیدگاه نخست را بیشتر می‌پذیرد؛ زیرا معتقد است: فرایند تأثیرگذاری تفسیر مسیحی بر تفسیر واژگان قرآن در آیه چهلم سوره اعراف کاملاً مشهود است و اعتقاد دارد: این تأثیرگذاری در دوران طبری بیشتر نیز شد. وی به همین علل، ریشه‌های این خاستگاه را قدیمی‌تر می‌داند، ضمن آنکه خود معتقد است: دیدگاه دوم را هم نمی‌توان خاستگاه تمام اختلاف قرائات دانست.

با بررسی‌های انجام شده، این نکته که خاستگاه اختلاف قرائات، حاصل برخورد با تفسیر دوگانه مسیحیان از واژه «کامیلوس» باشد، در هیچ‌یک از منابع اسلامی یافت نشد. در منابع اسلامی، درباره این موضوع، اختلاف نظر وجود دارد. گروهی بر این باورند که آغاز اختلاف قرائات مربوط به دوره نزول است؛ یعنی اختلافات نه از جانب پیامبر و نه صحابه، بلکه توقیفی و از جانب وحی است. بسیاری از اهل سنت، از جمله ابن‌قتیبیه، ابوالفضل رازی، و ابن‌جزیری بر این نظریه تکیه دارند. در بین گروه، عده‌ای می‌گویند: زمان این اختلافات پس از هجرت بوده است (بیلی، بی‌تا، ص ۴۸). آنها بر این باورند که برخی از کلمات و عبارات قرآن چندین و چند بار و هر بار با قرائت جدیدی بر پیامبر نازل شده است. البته خود این گروه اختلاف قرائات در زمان عثمان را خوش‌یمن و به صلاح امت قلمداد نمی‌کنند و آن را حاصل اشتباه راویان می‌دانند.

گروهی دیگر پیدایش اختلاف قرائات مربوط به دوره پیش از کتابت اولیه را نمی‌پذیرند، بلکه وقوع آنها را در دوره پس از کتابت اولیه و حتی پس از رحلت نبی اکرم ﷺ می‌دانند. آنها معتقدند: این پدیده در اثر سهل‌انگاری یا نادیده گرفتن قرائت پیامبر و آزادی در تبدیل الفاظ وحی به غیر، از جانب قاریان، راویان و حافظان به وقوع پیوسته است (معرفت، ۱۴۱۵ق، ج ۲، ص ۱۴۵). شیخ طوسی، سیدبن طاووس، سید نعمت‌الله جزایری، و سید ابوالقاسم خوبی بر این نظریه تکیه دارند. بعضی مانند طبری

منشأ این اختلاف قرائات را به دوره/بویکر و عمر نسبت داده‌اند (ر.ک: دمیاطی، بی‌تا، مقدمه اتحاف فضلاء البشر؛ حموش القیسی، بی‌تا، الابانه عن معانی القرائات، ص ۲۶). اما بیشتر اهل سنت پیدایش این نوع اختلافات را به زمان عثمان و توحید مصاحف نسبت می‌دهند.

غیر از موارد مزبور، یکی از مهم‌ترین علل پیدایش اختلاف قرائات نادیده انگاشتن نقش قرائت شفاهی است. اگر به اختلافاتی که قبل و بعد از توحید مصاحف پدید آمده، توجه کنیم، می‌بینیم که در بیشتر جاها، بی‌توجهی به متن شفاهی به اختلاف قرائات دامن زده است؛ زیرا خط در زمان عثمان، همان خط دوره قبل بود و هیچ تغییری نکرده بود. اهل سنت در نقد کسانی، از جمله خاورشناسان، که رسم الخط را عامل اختلاف قرائات می‌دانند، نقش قرائت شفاهی را مطرح می‌کنند و می‌گویند: اصل در انتقال قرآن، قرائت شفاهی و نقل سینه به سینه است؛ زیرا - همان‌گونه که گفتیم - با اصلاح شدن خط نیز این اختلافات از بین نرفت (محمدی، ۱۳۹۱، ص ۴۰). اگر قرائت قرآن از طریق «سماع» و «تواتر» ضبط نمی‌شد و مسلمانان این روش را از پیشینیان خود به ارث نمی‌گرفتند و با دقت و توجه تمام در حفظ آن نمی‌کوشیدند، قرائت بسیاری از کلمات محال بود (معرفت، ۱۳۷۵، ص ۱۲۳-۱۲۲).

در نهایت، این بررسی‌ها نشان می‌دهد: پیدایش اختلاف قرائات، ارتباطی با تفاسیر مسیحی ندارد و منشأی که ریپین برای اختلاف قرائات ذکر می‌کند سند تاریخی و علمی ندارد و ادعای ریپین و در واقع، گلدتسیهر درباره خاستگاه اختلاف قرائات قابل اثبات نیست. علاوه بر این، منابع و مراجع مورد استناد ریپین در باب این مسئله نیز مشخص نیست. وی مشخص نمی‌کند به کمک چه شواهدی به این نتایج دست یافته است و همین مسئله پذیرش دیدگاه‌های وی در باب اختلاف قرائات را با تردید دوچندان مواجه می‌کند.

ریپین در رابطه با این نکته که اختلاف قرائات تحت فشارهای کلامی و جدلی به وجود آمدند، به ذکر دو نمونه بسنده می‌کند: در نمونه اول، وی هدف از تمامی اختلاف قرائات ارائه شده برای واژه «جمل» را تلاش در راستای اثبات برتری قرآن بر سایر کتاب‌های آسمانی می‌داند، در حالی که با توجه به نقدی که در این باره ارائه شد، این دیدگاه از اساس قابل قبول نیست و هیچ مدارک و شواهد مستدلی در منابع اسلامی درباره استفاده از اختلاف قرائات برای اثبات برتری قرآن بر سایر کتاب‌های آسمانی وجود ندارد.

در نمونه دوم نیز وی ارائه معانی مختلف برای واژه «برد» در آیه ۲۴ سوره نباء را راه‌حلی برای حل تعارض بین آیه‌های قرآن و عقاید موجود در آن می‌داند؛ زیرا وی معتقد است: از آن‌رو که جهنم

به عنوان جایی پر از آتش و گرما معرفی شده، وجود سرما در آن امکان‌پذیر نیست. در این باره، باید به دو نکته اشاره کرد:

اول اینکه در آیه ۱۳ سوره انسان به واژه «زمهریر» اشاره شده است. «زمهریر» نام یکی از طبقات جهنم است (مجلسی، بی تا، ج ۶، ص ۸۲) که در آن عذاب الهی به صورت سرمای جان‌فرسا جلوه‌گر است. این آیه نشان می‌دهد که وجود سرما در جهنم به‌طور کلی متغی نیست.

دوم اینکه در آیه ۲۴ سوره نبا، بین واژه «برد» و «شراب» مقابله افتاده، و ظاهر این مقابله آن است که مراد از «برد» مطلق هر چیز غیر نوشیدنی است که آدمی با آن خنک می‌شود؛ نظیر سایه‌ای خنک. پس مراد از چشیدن خنک، مطلق دسترسی و تماس با خنکی است، نه فقط چشیدن‌های آن (طباطبایی، ۱۳۹۳، ج ۲۰، ص ۲۷۲). پس با توجه به این مطلب، منظور آیه مورد نظر این است که در جهنم، برای جهنمیان هیچ خنکی و سرمای مطلوبی وجود ندارد تا از آتش و گرمای طاقت‌فرسای جهنم برای لحظه‌ای به آن پناه ببرند و این مفهوم هیچ تعارضی را بین ظاهر آیات و مفهوم آنها نشان نمی‌دهد و ادعای ربیبین در این زمینه بی‌اساس است.

بررسی آراء ربیبین درباره کارکرد اصلی اختلاف قرائات

درباره دیدگاه ربیبین در خصوص اختلاف قرائات، باید گفت: وی این دیدگاه را که اختلاف قرائات همان تفاوت‌های لهجه‌ای واژگان است که برخی از مستشرقان مانند نولدکه هم به آن باور دارند، نمی‌پذیرد و معتقد است: در بیشتر جاها، برای از میان بردن اهمیت قرائات از این توجیه استفاده شده است. ربیبین هدف و کارکرد اصلی اختلاف قرائات را حل پیچیدگی‌های نحوی و واژگانی آیات قرآن در تفسیر و تلاش هوشمندانه‌ای برای دست به گریبان شدن با یک متن مبهم^۸ می‌داند (ربیبین، ۱۹۷۹، ص ۴۴)؛ مانند قرائت‌های مختلفی که برای یافتن معنای واژه «جمل» از آنها استفاده شده است (ربیبین، ۱۹۸۰، ص ۱۱۰). البته وی اشکال اساسی‌تری را به بحث اختلاف قرائات وارد می‌داند: او بر این باور است که مفسران برای حل مشکلات معنایی آیه، خودشان تغییراتی را در معنای قرائات به وجود می‌آوردند و برای اینکه به اهداف تفسیری خود دست یابند، قرائات را با توجه به نیاز متن معنا می‌کردند و به یکی از سلف مشهور نسبت می‌دادند. برای مثال، می‌گوید: اگر مفسران برای یافتن معنای واژه «حرام» در آیه ۹۵ سوره انبیاء، مترادف «حرم» یا «حرام» به معنای «ممنوع» را هم بپذیرند، باز هم با وجود دو نفی در آیه مواجه هستند. بدین‌روی، تلاش می‌کنند با تغییراتی در معنای این قرائات، این مشکل را حل کنند.

البته از نظر ریپین، با اینکه اختلاف قرائات یک ابزار تفسیری است که برای تبیین دشواری‌های لغوی و نحوی قرآن در تفسیر از آن استفاده می‌شود، ولی باز هم نمی‌توان از تردیدی که در وثاقت اسناد آنها وجود دارد چشم‌پوشی کرد. از نظر ریپین، غیرقابل قبول است که مفسران نخستین تا این اندازه به پیچیدگی‌ها و دشواری‌های لغوی و نحوی آیات قرآن توجه کرده باشند که مجبور به استفاده از اختلاف قرائات برای رفع این موارد شوند. وی می‌گوید: احتمالاً علت انتساب این قرائت‌ها به سلف مشهور، معتبر جلوه دادن آنها بوده است (ریپین، ۱۹۷۹، ص ۵۰). او این تردید خود را آشکارا در مقدمه کتاب *قرآن و سنت تفسیری آن* به این صورت بیان می‌کند: روایات اختلاف قرائات کاملاً جانب‌دارانه است و با هیچ اساس محکمی نمی‌توان دریافت که قرائت اصلی کدام بوده است. لغویان تمایل داشته‌اند، معمولاً با تمسک به اختلاف قرائات، در معانی واژگان دست‌کاری کنند (ریپین، ۲۰۰۱، ص x).

در اینجا، باید به یکی از اشکالات اصلی روش پژوهش ریپین، که همان نبود انسجام روش‌شناختی است، اشاره کرد. وی مکرر بیان می‌کند که انتساب قرائات به مفسران نخستین غیر قابل قبول است و این برای معتبر جلوه دادن این قرائت‌ها بوده، درحالی‌که در بحث واژه «جمل»، نظر فراء را که جزو مفسران نخستین است، بدون هیچ شک و تردیدی می‌پذیرد. علاوه بر این، ریپین برای غیرقابل قبول دانستن انتساب قرائات، هیچ‌گاه دلیل مشخص و قابل استنادی ارائه نمی‌کند.^۹ در نهایت اینکه همه شواهد موجود نشان از وجود یک سلیقه شخصی و بدون پشتوانه علمی در جمع‌بندی و نتیجه‌گیری از این‌گونه مطالب دارد که ممکن است به سبب تحت تأثیر قرار گرفتن از استادش، ونزبرو، نیز باشد.

در مجموع، با بررسی دیدگاه‌های ریپین در زمینه کارکرد اصلی اختلاف قرائات، مشخص شد محوره‌های اصلی تشکیک ریپین چهار تاست:

۱. ارائه تعاریف برساخته برای قرائات در جهت حل مشکلات تفسیری؛
۲. جانب‌دارانه دانستن اختلاف قرائات؛
۳. اسناد اختلاف قرائات؛ زیرا وی معتقد است: این قرائات با انتساب به مراجع نخستین اعتبار یافته است؛

۴. نداشتن معیار مناسب برای تعیین قرائت صحیح (به سبب وجود نگاه تاریخی به دین).
در بین این موضوع، آخری مهم‌تر به نظر می‌رسد؛ زیرا با یافتن قرائت صحیح، مشکلات سند و نیز جانب‌دارانه بودن آن هم حل خواهد شد. اما به نظر می‌رسد آنچه ریپین آن را نداشتن معیار مناسب

برای تعیین قرائت صحیح می‌داند، خالی از اشکال نیست؛ زیرا با بررسی دیدگاه‌های دانشمندان مسلمان، به معیارهایی برمی‌خوریم که از آنها برای تشخیص قرائت صحیح استفاده می‌شود. البته در این باره اختلاف دیدگاه وجود دارد.

ابن‌جزری سه رکن را برای تشخیص قرائت صحیح مطرح می‌کند که عبارتند از:
اول. قرائتی که با قواعد عربی - ولو در یک وجه - موافق باشد.

دوم. قرائتی که با یکی از مصاحف عثمانی - ولو به گونه احتمالی - موافق باشد.

سوم. سند این قرائت نیز صحیح باشد (ابن جزری، بی‌تا، ج ۱، ص ۹).

از زمان ابن‌جزری، معیار او رواج پیدا کرد و بسیاری از علما و محققان اصول او را پذیرفتند. اینان معتقدند: با فقدان یکی از این شرایط در دو قرائت، آن قرائت شاذ و خلاف قاعده به حساب می‌آید و چنین قرائتی، اعم از آنکه از قرآء سبعة باشد یا دیگران، اعتبار خود را به عنوان قرآن از دست می‌دهد (معرفت، ۱۴۱۵ق، ج ۲، ص ۱۱۹). البته با پذیرفتن این سه شرط، به عنوان صحت قرائت، اگر مشخص شود که سند قرائتی ساختگی و تشریفاتی است - همان‌گونه که ریپین احتمال آن را می‌دهد و در صحت سند و صحت انتساب آنها شک می‌کند- دو رکن دیگر، یعنی موافقت قرائت با رسم الخط مصحف و قواعد زبان بدون فایده خواهد بود؛ زیرا شاذترین قرائت‌ها را می‌توان با رسم الخط مصحف و قواعد زبان تطبیق داد (همان، ص ۱۴۴).

اما دیدگاه دیگری درباره تعیین قرائت صحیح وجود دارد که عبارت است از:

سوم. موافقت با قرائت جمهور مسلمانان، جدا از قرائت قرآء؛ زیرا قرآن در دو مسیر طی طریق نموده است:

نخست طریقه مردمی که مسلمانان سینه به سینه از پدران و اجداد خود، از شخص پیامبر ﷺ اخذ کرده و تا به امروز رسانده‌اند. این قرائت مردمی، موافق با ثبت (نوشته) تمام مصحف‌های موجود در تمامی قرون است و نمایان‌گر آن، قرائت حفص است؛ زیرا حفص همان قرائت جمهور را قرائت کرده و حضرت علیؓ نیز همان را قرائت کرده که توده عظیم مردمی از پیامبر ﷺ شنیده‌اند. این مسیر، مسیر تواتر است و قرآن به گونه تواتر به ما رسیده است. ولی مسیر قرآء و قرائت مسیر «اجتهاد» است (جز قرائت عاصم). اما اجتهاد در نص قرآن پذیرفته نیست و فاقد حجیت شرعی است.

برای تشخیص قرائت صحیح و متواتر، که توسط جمهور نقل و ضبط شده، سه شرط ذیل مطرح است:

۱. توافق با ثبت مصحف‌های موجود که در تمامی قرون به دست توانای مردمی ثبت و ضبط شده است.

۲. توافق با فصیح‌ترین و معروف‌ترین اصول و قواعد لغت عرب؛ زیرا قرآن با فصیح‌ترین لغت نازل شده است و هرگز جنبه‌های شذوذ لغوی در آن یافت نمی‌شود.

۳. توافق با اصول ثابت شریعت و احکام قطعی عقلی؛ زیرا قرآن پیوسته پایه‌گذار شریعت و روشن‌گر اندیشه‌های صحیح عقلی است و نمی‌شود که با آن مخالف باشد (معرفت، ۱۳۷۹، ص ۴۸-۴۷).

اگر قرائتی دارای تمام این شروط بود، «قرائت صحیح» به شمار می‌آید و اگر قرائتی فاقد این شرایط و یا یکی از آنها بود، «قرائت شاذ» به حساب می‌آید. اگر با این شروط، قرائت صحیح تعیین شود، دیگر تشکیک درباره صحت سند و صحت انتساب آن وجود ندارد و می‌توان با این شرایط، قرائت اصلی را تعیین و در تفسیر از آن استفاده کرد. از این رو، با در نظر گرفتن این معیار در انتخاب قرائت صحیح، تشکیک ریپین درباره جعل سند و یا انتساب به سلف مشهور، تا حد زیادی از بین می‌رود؛ زیرا با در نظر گرفتن این معیار و شرایط دیگر، تردیدی در تشخیص قرائت صحیح باقی نمی‌ماند و می‌توان از این قرائت صحیح در صورت لزوم در تفسیر استفاده کرد.

البته برخی افراد معیارهای مزبور برای تشخیص قرائت صحیح را خالی از اشکال نمی‌دانند و نقدهایی بر آن وارد می‌کنند (رجبی، ۱۳۹۲، ص ۸۱-۷۹) و در نهایت، قرائت حفص از عاصم را از آن نظر که موافق با قرائت مشهور ثبت شده در قرآن موجود بوده است، قرائت صحیح قرآن کریم می‌دانند (همان، ص ۷۶)، در حالی که باید توجه داشت با استفاده از سه شرط مطرح شده در فوق نیز به همین قرائت حفص از عاصم به عنوان قرائت صحیح می‌رسیم؛ زیرا هر سه شرط مذکور فقط در قرائت وی صدق می‌کند و در واقع، نتیجه هر دو دیدگاه یکی است.

در رابطه با مسئله تعاریف برساخته برای قرائات نیز باید گفت: مفسران هیچ‌گاه معنایی را از پیش خود و بدون سند و مدرک مستدل عنوان نمی‌کنند و همواره شواهد گوناگونی از جمله شواهد شعری و ضرب‌المثلی^{۱۱} را در تأیید معنای مورد نظر خود برای یک قرائت بیان می‌کنند. ریپین با توجه به بی‌اعتمادی که به منابع اسلامی دارد، این شواهد را با ادعای ضعیف بودن اسناد آنها نمی‌پذیرد. به همین سبب هم وقتی مفسران چنین شواهدی را برای تأیید معنای منظور خود می‌آورند، آنها را نمی‌پذیرد و معنا را «من درآوردی» می‌داند.

ریپین به استفاده از اختلاف قرائات برای تفسیر واژگان مشکل و نیز نکات نحوی دشوار در قرآن اشاره می‌کند، ولی به چند نکته توجه نمی‌نماید: نخست اینکه اختلاف قرائات تا چه حد می‌تواند در ارائه تفسیر در این‌گونه حالات راه‌گشا باشد. دیگر اینکه چه تعدادی از این واژگان و موضوعات نحوی دشوار را می‌توان با بررسی قرائات مختلف حل کرد. سوم آنکه به‌طور کلی، اهمیت اختلاف قرائات و میزان تأثیرگذاری آنها بر تفسیر آیات قرآن چقدر است؟ آیا این تأثیر به همان اندازه که ریپین به آن اشاره کرده، است؟ بررسی این موضوعات می‌تواند در نتیجه‌گیری کلی مؤثر باشد.

آیات قرآن در ارتباط با مسئله اختلاف قرائات به دو دسته کلی تقسیم می‌شود:
 ۱. آیاتی که قرائات مختلف موجب تغییر معنای آنها نمی‌شوند:

الف. آیاتی که تنها یک قرائت مشهور داشته و قرائت‌های دیگر نقل شده شاذ و نادر هستند و تفسیر بر اساس همان قرائت مشهور انجام می‌شود.

ب. شماری از آیاتی که اختلاف قرائات تغییر محسوسی در معنای کلی آنها ایجاد نمی‌کند و تنها جنبه تأکیدی و تفنن در گفتار دارند؛ مانند «کَفَّارَةَ طَعَامٍ» (مائده: ۹۵) که برخی با تنوین کلمه اول و بعضی با اضافه آن خوانده‌اند، و یا کلمه «تَنْجِيكِم» (صف: ۱۰) که هم ثلاثی مجرد و هم از باب تفعیل خوانده شده است (همامی، ۱۳۸۳، ص ۳). این دو نمونه که مطرح شد، به علاوه آن دسته از آیات قرآن که فقط یک قرائت دارند، بیشترین بخش آیات قرآن را تشکیل می‌دهند و در نتیجه، مشکلی برای تفسیر آنها وجود ندارد و اختلاف قرائات در تفسیر آنها تأثیرگذار نیست.

۲. آیاتی که اختلاف قرائات در معنا و تفسیر آنها تأثیرگذار است:

الف. گونه‌ای که در معنای کلی عبارت تغییر ایجاد می‌کند، ولی این تغییر موجب تفاوت جدی در مفهوم آیه نمی‌شود؛ مانند آیه «فَتَلَقَىٰ آدَمَ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ» (بقره: ۳۷) که بنا بر فاعل بودن «آدم» و مفعول بودن «کلمات» و برعکس خوانده شده است.

ب. نوعی اختلاف در قرائات که موجب تفاوت در تفسیر شده، در معنای عبارت تغییر جدی ایجاد می‌کند؛ مانند آیه «ما ننسخ من آية او ننسها نأت بخیر منها او مثلها...» (بقره: ۱۰۶) که عبارات «ما ننسخ» و «ننسخها» چندین قرائات دارد. البته مشابه این نمونه‌ها در قرآن زیاد نیست و می‌توان تفاسیر مختلف مبتنی بر اختلاف قرائات را به یکدیگر نزدیک کرد؛ ولی در همه جا این امکان وجود ندارد و در نهایت، باید یکی از تفاسیر منطبق با یکی از قرائات پذیرفته شده را برگزید که البته — همان‌گونه که ذکر شد — تعداد این نمونه‌ها اندک است (ر.ک: همامی، ۱۳۸۳؛ لسانی فشارکی، ۱۳۷۲).

نمونه‌های مزبور نشان می‌دهد بسیاری از اختلاف قرائات ارائه شده تاثیر چندانی در تفسیر آیات قرآن ندارد و فقط به عنوان برخی احتمالات معنایی و تفسیری مطرح می‌شوند. آنچه را ریپین در مقالات خود به عنوان نمونه‌هایی از اختلاف قرائات و نیز تأثیر آنها بر تفسیر بیان می‌کند نیز در شمار نمونه‌های دسته اول قرار می‌گیرد. این اختلاف قرائات چند تفسیر متفاوت از هم به وجود نمی‌آورد، بلکه فقط معانی و تفاسیر فرعی دیگری را برای آن آیات یادآور می‌شود که با یک جمع‌بندی مناسب، می‌توان به تفسیر درستی دست یافت و مفهوم آیه را درک کرد و دچار تناقض نشد. از این رو، از مثال‌های ذکر شده توسط وی، نمی‌توان به این نتیجه دست یافت که همه اختلاف قرائات برای حل مشکلات واژگانی و معنایی کاربرد دارد. علاوه بر این، به نظر می‌رسد برداشتی که ریپین از مشکلات واژگانی و واژگان مبهم و نیز دشواری‌های نحوی دارد، با آنچه واقعیت دارد متفاوت است. برای مثال، در مورد آیه ۴۰ سوره اعراف، معنای «جمل»، چه شتر باشد و چه ریسمان ضخیم، کنایه از امری محال است و این تفاوت معنایی، در مفهوم و تفسیر کلی آیه خللی وارد نمی‌کند. درباره آیه ۹۵ سوره انبیاء و مشکلات تفسیری که ریپین درباره معنای واژه «حرام» و نیز نقش «لا» به آن اشاره می‌کند نیز دیدگاه مرحوم علامه بسیار راه‌گشا است:

و اما اینکه فرمود «انهم لا يرجعون» با اینکه ظاهر کلام اقتضا داشت، بفرماید «انهم يرجعون»، حق مطلب این است که در این تعبیر، مجاز عقلی به کار رفته؛ یعنی نتیجه تعلق فعل به چیزی در جای خود متعلق قرار گرفته. به عبارت دیگر، آن وضعی که متعلق فعل بعد از تعلق فعل بدان، به خود می‌گیرد در جای خود متعلق قرار گرفته. توضیح اینکه نتیجه تعلق حرمت به بازگشت به دنیا، این است که دیگر به دنیا برنگردند، و این نتیجه در جای خود رجوع، که متعلق حرمت است، قرار گرفته است. اگر گفته شود که غرض از این مجاز عقلی چه بوده و چرا از اول فرموده «و حرام علی قریه اهلکناها انهم يرجعون» و حرام است بر قریه‌ای که هلاکشان کردیم که برگردند؟ در جواب، می‌گوییم: فایده این مجاز این است که نفوذ فعل حرمت را افاده کند. انگار فرموده: آن قدر حرمت نافذ و مؤثر بود که به محضی که متعلق به رجوع آنان شد، رجوعشان بدون هیچ فاصله مبدل به عدم رجوع شد (طباطبایی، ۱۳۹۳، ج ۱۴، ص ۴۵۹).

مرحوم علامه به صراحت، با این دیدگاه، برداشت‌های دیگر از این آیه را رد می‌کند.

درباره معنای «برد» و «غساق» هم اختلاف نظر زیادی بین مفسران دیده نمی‌شود و نکات ذکر شده توسط ریپین احتمالات معنایی درباره معنای این واژگان است، و این احتمالات، تفسیر آیه را چندان تغییر نمی‌دهد. بیشتر مفسران با آنکه شاید معنای دیگری برای این واژگان ذکر کرده باشند، اما در

نهایت، «برد» را به معنای «سرد» و «غساق» را به معنای «ماده کثیف غلیظی که از پوست جهنمیان می‌چکد» می‌داند و اختلاف زیادی درباره معنای این واژگان وجود ندارد. با توجه به این نکات مشخص می‌شود که اختلاف قرائات در آیه‌های محل استناد ریپین، تأثیر تفسیری چندانی ندارند و در واقع، شاید بتوان گفت: برای درک معنای آیه و ارائه تفسیر آن، با توجه به دلایل ذکر شده، نیاز چندانی به استفاده از اختلاف قرائات نبوده است.

نکته مهم قابل ذکر دیگر این است که طبق حدیثی از امام باقر^ع، «قرآن واحد است و از پیشگاه خداوند یکتا فرود آمده و اختلافی که در قرائت قرآن وجود دارد، به وسیله قاریان به وقوع پیوسته است» (اصول کافی، باب النوادر، کتاب فضیلت قرآن، روایت ۱۲). نیز بر اساس حدیثی از امام صادق^ع، «قرآن بر حرف واحد و از نزد خدای واحد نازل گشته است» (همان، روایت ۱۳). قرآن و قرائات آن دو مقوله مجزا هستند. بزرگانی همچون بدرالدین زرکشی و آیت‌الله خویی در این باره فرموده‌اند: «قرآن و قرائات دو حقیقتند؛ آن وحی الهی است که بر پیغمبر اکرم فرود آمده و این، اختلاف قاریان بر سر شناخت آن وحی است که بیشتر مبنی بر اجتهادات شخصی آنان است» (معرفت، ۱۳۷۵، ص ۱۵۲). ضمن درست است که قرائات توسط قاریان به‌طور متواتر برای ما نقل شده است، ولی متواتر بودن آنها از خود پیامبر، برای قاریان جای تردید است؛ زیرا اسناد این قرائات در کتاب‌های قرائت موجود است که همه آنها از پیامبر به صورت خبر واحد به ما رسیده، نه به‌طور متواتر (خویی، ۱۳۸۲، ص ۲۱۳). علاوه بر آن، اینکه هریک از قاریان و پیروان آنها بر صحت قرائت خویش دلایلی می‌آورند و با همین دلایل نسبت به قرائت‌های دیگر اعتراض می‌کردند، نشان می‌دهد که این قرائت‌ها بر اجتهاد و نظریه خود قاریان مستند است؛ زیرا اگر هر یک از آنها به صورت تواتر و قطعی از پیامبر نقل می‌شد، دیگر اثبات آن محتاج دلیل و برهان نبود. بدین‌روی، قرآنی که از جانب خداوند بر پیامبر نازل شده یکی است و قرائت صحیح همان است که مردم از پیامبر گرفته‌اند و قرائات موروثی هیچ ارتباطی با قرائت قراء، که مولود اجتهادات شخصی آنهاست، ندارد و نمی‌تواند داشته باشد؛ زیرا قرآن موروثی جدا از قرآن اجتهادی است (معرفت، ۱۳۷۵، ص ۱۵۱).

نتیجه‌گیری

بررسی مقالات ریپین در زمینه خاستگاه اختلاف قرائات، در نهایت، دو دیدگاه اصلی وی در این زمینه را مشخص می‌کند:

۱. مسلمانان برای اثبات برتری قرآن بر دیگر کتب آسمانی و برخورد با تفسیر دوگانه مسیحیان از برخی واژه‌ها، مجبور به استفاده از قرائت‌های مختلف شدند.

۲. بحث‌ها و فشارهای کلامی موجب به وجود آمدن قرائت‌های متفاوت از یک واژه شد. با بررسی‌هایی انجام شده، هیچ‌گونه مستنداتی که بتواند ادعاهای وی را در این زمینه اثبات کند، یافت نشد. همچنین باید متذکر شد موضوع خاستگاه اختلاف قرائات، موضوعی اختلافی است. برخی آن را مربوط به دوره نزول، یعنی توقیفی و از جانب وحی می‌دانند، و برخی دیگر وقوع آن را به پس از کتابت اولیه و حتی پس از رحلت پیامبر اکرم ﷺ نسبت می‌دهند. البته نادیده انگاشتن نقش قرائت شفاهی قرآن نیز یکی از علل مهم اختلاف قرائات است. بدین‌روی، آنچه را ریپین به آنها اشاره کرده است هیچ جایگاهی در پیدایش اختلاف قرائات ندارد. ریپین واژه «جمل» را به عنوان اولین واژه‌ای که برای آن قرائات مختلف نقل شده است، معرفی می‌کند، درحالی‌که در بحث اختلاف قرائات، هیچ‌گاه واژه اول و یا واژه آخر نداشته‌ایم، بلکه با دوره‌های زمانی مختلف سروکار داشته‌ایم.

وی در زمینه کارکرد اصلی اختلاف قرائات نیز به صراحت بیان می‌کند که مفسران مجبور بوده‌اند برای تفسیر واژه‌های به ظاهر مبهم قرآن، از قرائت‌های مختلف آن واژه به عنوان ابزاری برای تفسیر استفاده کنند. در این زمینه، با بررسی انواع اختلاف قرائات و تأثیر آنها بر روی مفهوم آیات، به این جمع‌بندی دست یافتیم که بیشتر اختلاف قرائات واژه‌ها، تغییر محسوسی در معنای کلی آنها در آیات ایجاد نمی‌کند و در بیشتر موارد، جنبه تأکیدی یا تفنی دارند. آن دسته از اختلاف قرائات را نیز که در تفسیر آیات تأثیرگذارند می‌توان به دو گروه تقسیم کرد: گروه نخست که تغییر فاحش و مؤثری در مفهوم آیه ایجاد می‌کند، و گروه دوم که اختلاف قرائات موجب تفاوت در تفسیر آیه شده، در معنای عبارت تغییر جدی ایجاد می‌کند. البته گروه دوم تعداد اندکی از آیات را شامل می‌شود.

در اینجا، باید یادآوری کرد: اختلاف قرائاتی که ریپین در مقالات خود به آنها اشاره کرده است، مانند قرائات مختلف واژه «جمل»، و «حرام» هیچ‌کدام در شمار این گروه اخیر قرار نمی‌گیرد و قرائت‌های مختلف این واژه‌ها تغییر جدی و مهمی در معنای آیه ایجاد نمی‌کند.

در زمینه روش پژوهش ریپین نیز باید به چند اشکال مهم اشاره کرد: یکی از اشکالات اساسی وی نداشتن انسجام روشی است. برای مثال، وی می‌گوید: انتساب قرائات مختلف به مفسران نخستین، امری بعید بوده و برای معتبر جلوه دادن آنهاست؛ درحالی‌که خود، گاهی نظر برخی مفسران نخستین مانند ابن عباس (در معنای واژه «حرم») و فراء (در معنای واژه «جمل») را می‌پذیرد.

از دیگر اشکالات روشی ریپین این است که در برخی جاها، علت نپذیرفتن یک ادعا و یا غیر قابل قبول بودن یک نظریه از دیدگاه خود را بیان نمی‌کند و بدون ذکر مستندات علمی، آنها را رد می‌کند. برای مثال، ریپین برای نپذیرفتن نظر وات درباره معنای «جُمْل»، علت غیر واقعی دانستن انتساب معانی واژه «عساق» به کسایی و یا غیرقابل قبول دانستن اینکه موضوع را مفسران نخستین به پیچیدگی‌های لغوی و نحوی آیات قرآن توجه کرده باشند، دلیل علمی قابل قبولی ارائه نمی‌کند و فقط به ذکر این عبارت که «این موضوع غیرقابل قبول است»، بسنده می‌کند.

یکی دیگر از مسائل مهمی که در این مباحث دیده می‌شود این است که ریپین به‌طورکلی، هیچ‌کدام از نظریات مفسران مسلمان را قابل قبول نمی‌داند. وی شاید در برخی جاها اظهار بدارد که با نظر فلان مفسر هم عقیده است، ولی در نهایت، در زمان تبیین موضوع (برای مثال، با مطرح کردن الهام گرفتن مسلمانان از مسیحیان) و یا در زمان جمع‌بندی (برای مثال درباره واژه «حرام») سعی در رد نظرات آنها و القای نظر خود دارد. اگر ریپین به منابع اسلامی اعتماد می‌کرد و دیدگاه‌های مفسران مسلمان را مد نظر قرار می‌داد، شاید می‌توانست در برخی جاها نظر صحیح‌تری ارائه دهد. توبی مایر، یکی از منتقدان ریپین، در این زمینه می‌گوید: یک مشکل همیشگی ریپین، اهمیت ندادن وی به ادعاهای مطرح شده در منابع اسلامی است. او مسائل مطرح شده در این منابع را وارد نمی‌داند (مایر، ۲۰۰۲، ص ۱۰۰).

در نهایت، باوجود تحقیقات سخت و دشواری که ریپین انجام داده است، باز به سختی می‌توان روش کار وی را از روش کار مستشرقان قدیمی‌تر متمایز کرد. ریپین معتقد است: از یک روش انتقادی بی‌طرفانه، علمی و تاریخی استفاده کرده است، اما در عمل، چنین چیزی در پژوهش وی مشاهده نمی‌شود؛ زیرا بی‌اعتمادی وی به وثاقت منابع اسلامی مانع آن شده است که بتواند بی‌طرفی علمی را رعایت کند. همچنین مراجعه نکردن وی به منابع شیعه نقصانی در پژوهش وی ایجاد کرده است که گاهی می‌توانست در نتیجه به دست آمده تأثیر شایانی بگذارد؛ همان‌گونه که مایر هم در این باره می‌گوید: ریپین با وجود پژوهش تفکربرانگیزی که در مقالات خود داشته، نتوانسته است بی‌طرفی محض و فحوای غیرجدلی صریح را در پژوهش خود حفظ کند (همان، ص ۹۱-۱۰۴).

۱. در این رابطه مطلبی در کتاب «المقنع» جالب توجه است که قرائت حرام، به شکل «حَرْمٌ» نوشته و از نافع نقل می‌شود.
۲. در اینجا باید این نکته را یادآور شد که اگر منظور ربیین این باشد که نافع می‌خواسته به گونه‌ای قرائت کند که با سبک نوشتن آن واژه متناسب باشد، ناقض اصالت نقل شفاهی قرآن می‌باشد؛ زیرا اولاً قرائت قرآن شفاهی و سینه به سینه بوده است؛ ثانیاً نافع قاری بوده است و به سبک نوشتاری ارتباطی نداشته است.
۳. بنابر یکی از تفاسیر عهد جدید، واژه یونانی kamelos به معنای «شتر» احتمالاً kamilos به معنای «ریسمان» و «طناب» بوده است و در ضبط آن اشتباهی رخ داده است.
۴. غسق در آیه ۷۸ سوره اسراء و غاسق در آیه ۳ سوره فلق
۵. فرهنگ لغت عربی - انگلیسی Lane. چاپ لندن، ۹۳-۱۸۶۳م.
۶. چون این آیه جهنم را جایی پر از آتش معرفی می‌کند، لذا وجود سرما در آن از نظر ربیین نشان دهنده نوعی تعارض بین آیه‌های قرآن و عقاید آن است.
۷. این عبارت ربیین ناظر به نظریهٔ چالش‌برانگیز استادش، ونزبرو، دربارهٔ تثبیت نهایی متن قرآن در ابتدای قرن سوم و آن هم در منطقه بین‌النهرین و نه حجاز است. در این باره، رکذ: نیل‌ساز، ۱۳۸۷.
۸. ربیین از آن جهت که معتقد است در قرآن ساختارهای نحوی خاص و نیز واژگانی با چندین وجه وجود دارد، قرآن را متن مبهم می‌خواند.
۹. در ضمن باید متذکر شد بحث قرائات نتیجه کار قاریان است نه مفسران؛ اگرچه اینان نیز در ادامه به توجیه قرائات نقل شده و اثبات روایی یا اشکالات احتمالی آن پرداختند.
۱۰. منظور از شواهد شعری و یا ضرب‌المثلی، شواهد دوران جاهلی یا معاصر نزول است.

منابع

- ابن جزری، ابوالخیر محمد، بی تا، *النشر فی القراءات العشر*، بیروت، دار الکتب العلمیه.
- بلاشر، رژی، ۱۳۷۴، *در آستانه قرآن*، ترجمه محمود رامیار، تهران، فرهنگ اسلامی.
- بیضاوی، عبدالله بن عمر، ۱۴۱۸ق، *انوار التنزیل و اسرار التأویل*، بیروت، دار الحیاء التراث العربی.
- بیلی، احمد، بی تا، *الاختلاف بین القراءات*، بیروت، دار الجمیل.
- حموش القیسی، مکی بی ابیطالب، بی تا، *الابانه عن معانی القراءات*، تحقیق عبدالفتاح اسماعیل الشبلی، مصر، دار النهضه.
- خویی، سیدابوالقاسم، ۱۳۸۲، *بیان در علوم و مسائل کلی قرآن*، ترجمه محمدصادق نجمی و هاشم هاشم‌زاده هریسی، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- دمیاطی، احمد بن محمد، بی تا، *اتحاف فضلاء البشر فی القراءات الاربعة عشر*، بیروت، دار الکتب.
- رجبی، محمود و همکاران، ۱۳۹۲، *روش‌شناسی تفسیر قرآن*، قم، پژوهشکده حوزه و دانشگاه.
- طباطبایی، سیدمحمدحسین، ۱۳۵۳، *قرآن در اسلام*، تهران، دار الکتب الاسلامیه.
- _____، ۱۳۹۳، *المیزان فی التفسیر القرآن*، ترجمه محمدباقر موسوی همدانی، قم، جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- طبری، ابوجعفر محمد بن جریر، ۱۴۱۲ق، *جامع البیان فی تفسیر القرآن*، بیروت، دار المعرفه.
- طوسی، محمد بن حسن، بی تا، *التبیان فی التفسیر القرآن*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- فخرالدین رازی، ابوعبدالله محمد، ۱۴۲۰ق، *مفاتیح الغیب*، بیروت، دار الحیاء التراث العربی.
- فراء، یحیی بن زیاد، بی تا، *معانی القرآن*، مصر، دار المصریه للتألیف و الترجمة.
- قرطبی، محمد بن احمد، ۱۳۶۴، *الجامع الأحکام القرآن*، تهران، ناصرخسرو.
- گلدتسیهر، ایگناس، ۱۳۸۰، *گرایش‌های تفسیری میان مسلمانان*، ترجمه ناصر طباطبایی، تهران، ناصرخسرو.
- _____، ۱۴۱۳ق، *مذاهب التفسیر الاسلامی*، ترجمه عبدالحلیم نجار، بیروت، دار القرار.
- لسانی فشارکی، محمدعلی، ۱۳۷۲، *قراءه سبعة و گزارش و بررسی قراءات ایشان*، پایان‌نامه دکتری دانشگاه تهران، رشته علوم قرآن و حدیث.
- مجلسی، محمدباقر، بی تا، *بحار الانوار*، تهران، اسلامیه.
- محمدی، طاهره، ۱۳۹۱، *گونه‌شناسی اختلافات در قراءات قرآن*، پایان‌نامه کارشناسی ارشد دانشگاه تربیت معلم، رشته علوم قرآن و حدیث.

معرفت، محمدهادی، ۱۳۷۵، *تاریخ قرآن*، تهران، سمت.

_____، ۱۳۷۹، *علوم قرآنی*، قم، مؤسسه فرهنگی انتشاراتی التمهید.

_____، ۱۴۱۵ق، *التمهید فی علوم القرآن*، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.

نولدکه، تئودور، ۱۹۳۸م، *تاریخ القرآن*، ترجمه جورج تامر، نیویورک، دار نشر جورج المز.

نیلساز، نصرت، ۱۳۸۷، «بررسی و نقد دیدگاه ونزوبرو درباره تثبیت نهایی متن قرآن»، *مقالات و بررسی‌ها*، دفتر ۸۸

همامی، عباس، ۱۳۸۳، «اختلاف قرائات و نقش آن در تفسیر»، *پژوهش‌های دینی*، شماره ۷.

Rippin, Andrew, *The Quran and its interpretative tradition*, Aldeeshot: Ashgate variorum, 2001, p.x.

_____, "Quran 21:95: A ban is upon any town", *Journal of Semitic Studies*, 1979, XXIV.

_____, "Quran 7.40: Until the camel passes through the eye of the needle", *Arabica*, 1980, XXVII.

_____, "Quran 78.24: A study in Arabic Iexicography", *Journal of semitic Studies*, 1983, XXVII.

Mayer, Toby, "Review article of *The Quran and its interpretive Tradition*", *Journal of Quranic studies*, ۲/۴، ۲۰۰۲.